

## LA HORA DE FILOSOFAR

MANFRED KERKHOFF

*Postscriptum a la obra  
de José Echeverría<sup>1</sup>*

### (I) LA HORA DE MORIR

En el fragmento que bien podría haber constituido el comienzo de su última carta - la llamada *Carta a Idomeneo* - Epicuro escribió (y reproducimos primero la versión usada por un amigo nuestro que parece ser, a su vez, una traducción de la traducción italiana de Arrighetti):<sup>2</sup>

En esta jornada feliz, última de mi vida, te escribo. Los dolores de las vísceras son tales que mayores no podrían ser, mas a ellos se sobrepone la alegría que me provoca el recuerdo de nuestras pasadas conversaciones.

La situación evocada parece ser clara: Epicuro ha estado agonizando, y sus dolores han podido mitigarse por el placer que todavía sentía al pensar en la convivencia filosófica pasada (en el famoso *Jardín*, si queremos imaginárnoslo). Dolor del cuerpo vs. placer del alma, la igualmente famosa antítesis; y esto lo escribe Epicuro en su lecho de muerte, - mejor escena no puede inventarse para ilustrar una actitud ante la muerte que proclama que ésta "no es nada para nosotros". Un caso clásico del sabio que practica su teoría del bien morir; un caso clásico de *famous last words*; todo, en fin, lo que exige el género *Vidas, opiniones*

---

<sup>1</sup> Originalmente las siete partes de este ensayo tenían el formato de cartas que en 1996 le escribimos al amigo moribundo a cuya memoria dedicamos el ensayo. Hemos omitido las partes demasiado personales de dichas cartas, aquellas que se referían a su delicado estado de salud (en el cual él recibía dichas cartas como una especie de 'medicamentos' espirituales).

<sup>2</sup> José Echeverría, "Epicuro: el pensar del morir", *Diálogos* 48, 1986, p. 4.

y sentencias de los filósofos ilustres (que suelen incluir, como más tarde las *Vidas* de los santos y mártires, estas escenas finales edificadoras, - estas leyendas hagiográficas que una vez el joven Nietzsche, bajo influencia de Diógenes Laercio, se propuso estudiar en un ensayo titulado *Die Todesarten der Philosophen*).

¿Pero, cuán fidedigno es realmente un testimonio como éste, si la grafía de Epicuro está enmarcada por un tipo de (hagio -/ bio - / tana-to-)grafía que obedece a los patrones de un género popularísimo al que deben suscribirse los que escriben en él? El texto de Diógenes Laercio (X 22; omitido en la versión citada) que enmarca el pasaje de la *Carta*, dice (suministramos dos palabras):<sup>3</sup>

“Ya terminando (su vida) escribe a Idomeneo (en) ésta carta: ....

Y el final (igualmente omitido) del pasaje ya citado de la *Carta* - un final que, a su vez, convierte lo que parecía ser su comienzo en su final -, dice, dirigiéndose al destinatario (suministramos dos palabras):

Y tú, en una forma digna (del espíritu) de la compañía, desde joven (mostrada) hacia mí y hacia la filosofía, ocúpate de los hijos de Metrodoro.

Notamos en seguida que estamos ante una especie de testamento; pues Metrodoro, el discípulo predilecto, estaba muerto ya, y Epicuro quien se había ocupado de sus hijos, se los recomienda ahora a Idomeneo (quien estaba casado con la hermana de Metrodoro). Y sobra recordar que la mención de tales deseos testamentarios forma parte de la convención biográfica.

Después de estas aclaraciones, quisiéramos ahora proponer la siguiente traducción más literal de la parte central del fragmento:

He aquí lo que os hemos escrito, pasando, en esta forma, y a la vez terminando el día bienaventurado de la vida. Ya los dolores de la estranguría y de la disentería han alcanzado toda la intensidad extrema de la que son capaces. Pero en el alma había una alegría, debida al recuerdo de nuestras discusiones pasadas que los ha contrabalanceado a todos ellos.

A juzgar por el texto que nos trasmite Diógenes, debemos entonces creer que Epicuro pasó su último día escribiendo (su ‘testamento’ filosó-

---

<sup>3</sup> Seguimos el texto griego publicado en A. A. Long / D. N. Sedley, *The Hellenistic Philosophers*, Cambridge / New York, 1987, p. 155.

fico); y fijémonos bien en que escribe que escribió: la última hora era, además de la hora de sufrir, la hora de escribir, un escribir que, trasladando al paciente al pasado, lo hace soportar el sufrimiento del presente y confrontar lo poco que le queda de futuro.

Un especialista alega<sup>4</sup> que los tiempos verbales usados (imperfecto y pluscuamperfecto) en el fragmento pertenecen a la convención epistolar y que habría que leerlo todo en (el tiempo verbal del) presente, y curiosamente el presente, no de la escritura, sino de la lectura (por parte del destinatario). Pero si fuera así, ¿no debería Epicuro, para llegar mediante su escritura al presente de la lectura, haber escrito en (el tiempo verbal del) futuro? Él escribe que escribe; bien, ¿pero escribe mientras alguien lee? Mejor nos quedamos con lo más lógico: al final de la *epístola* escribe que ha escrito, que ha pasado y terminado el día escribiendo.

Pero ¿por qué escribe que “hemos escrito”? Según nuestro erudito, también sería parte de la convención usar el *pluralis maiestatis*; pero si esto es así, ¿cómo explicar que en la segunda parte, la testamentaria, se dirige a Idomeneo en singular? ¿No implicaría este cambio de plural a singular que Epicuro les ha escrito a todo un grupo de sus discípulos y que únicamente la encomienda final va dirigida a uno solo (quien, en el nombre de ellos, recibiría la carta)?

Y ese día que él, según escribe, pasó y terminó escribiendo, ¿realmente era su último día? ¿Cómo puede alguien, escribiendo aún, estar tan seguro que ese sea su último día? Solo un suicida (o un condenado a ser ejecutado) podría escribir: “hoy es mi último día”. Pero Epicuro, ¿acaso moriría al terminar (junto al día) la carta? Verdad es que Diógenes escribe que Epicuro la escribió “ya terminando”; pero, ¿realmente lo que terminó fue su último día? Aún si estaba ya, de hecho, en sus últimos días, ¿no sugiere el texto más bien que escribe (que escribe) “terminando el día bienaventurado de la vida” al cual le seguirá una noche sin fin? Si, sin duda, sintió el fin cerca, no por eso el día de la escritura debe coincidir literalmente con su último día. Y si lo llama “bienaventurado”, ¿no será por la escritura, por los recuerdos que le trae ese escribir final? ¿O, más globalmente, por el agradecimiento con el que ha pasado ese “día bienaventurado” que, frente a la muerte, es la vida?

Sea como sea, - la hora de escribir era también la hora de recordar (recordar escribiendo; o escribir recordando); y lo que recuerda Epicuro escribiendo es esa convivencia filosófica pasada que, en el Jardín, lo ha

---

<sup>4</sup> Ibidem (suponemos que se trata de A. A. Long).

hecho feliz y le permite llamar "bienaventurado" ese co-filosofar constante con el cual, podemos imaginarnos, pasaban y terminaban cada día de su vida. Teniendo todo esto presente, el maestro habrá - en la *Carta* de la que sólo tenemos el final - hecho un balance de su propia actividad; y quizá, ¡quién sabe!, esa *Carta* contenía también, junto a ese recordar finalizante, una especie de justificación, o hasta un auto-juicio final. Y no es improbable que haya sido, en última instancia, el deseo de dejar, en forma escrita, un testimonio (testamento filosófico) de este auto-enjuiciamiento que, para empezar, lo habría motivado a ponerse a escribir, a pesar de sus dolores. Lo que queremos sugerir con estas especulaciones - que eventualmente convalidarían la concepción *anamnética* del bien morir que defiende nuestro amigo - es que el papel que jugó el recuerdo (la memoria) en la filosofía de Epicuro no se haya quizás tomado lo suficiente en serio; pues tendremos oportunidad de verlo jugar ese mismo papel importante en otra *Carta* cuando no se trata ya de una experiencia personal del maestro, sino se extiende a todos los ancianos cuando intentan, en la 'hora' (temporada; edad) de filosofar, de 'refloreecer con la reminiscencia de los bienes pasados'. Y que este recordar rejuvenecente tenga la forma de un escribir que no deja caer en el olvido lo recién recordado, sino lo ratifica duraderamente, - éste sería otro aspecto, poco tomado en cuenta por los estudiosos, que valdría la pena conocer más de cerca. La pregunta es, sin embargo, más aguda: ¿qué pasaría si esa *escritura anamnética* estuviese, por alguna razón, forzosamente ligada al género epistolar?

## (II) LA HORA DE ESCRIBIR

Al surgirnos la duda - a primera vista absurda - de si las *Cartas* de Epicuro eran realmente misivas suyas o productos de una convención epistolar posterior, estábamos inicialmente pensando en la extraña afirmación de Diógenes (según una traducción francesa muy respetada) de que de las *Cartas* de Epicuro "trataré de producir una sola, *producto de mi propia composición*, basándome en la obra misma".<sup>5</sup> Al rebuscar el

---

<sup>5</sup> Véase J. Bollack / M. Bollack / H. Wismann, *La Lettre de Epicure*, Paris 1971, p. 11 ("De ses lettres, j'essaierai d'en produire une seule, de ma composition, prenant dans l'oeuvre même").

pasaje en el original<sup>6</sup> (o en la traducción de Arrighetti<sup>7</sup>), no dimos con nada equivalente.

Dejando, por el momento, este pasaje pendiente, podría venimos de ayuda, desde un ángulo un tanto imprevisto, lo que entre tanto descubrimos cuando nos topamos con un libro interesantísimo sobre la estatua de Epicuro que se encuentra en la *stanza dei filosofi* del Museo Capitolino de Roma, estatua que motivó al autor a darle a su investigación el título metafórico de 'La palabra esculpida'<sup>8</sup>. Esa 'escritura en piedra' que constituye la asombrosa cantidad de reproducciones que se hicieron en la antigüedad de este semidiós filosófico quien era para sus seguidores ('fetichistas') el llamado Epicuro, nos puede confirmar la sospecha de que también las llamadas *Cartas* no eran realmente productos auténticos del individuo que luego recibió el *cognomen* de Epikouros. Mas bien, lo mismo que en el caso de la(s) estatua(s) - y el autor prueba su 'caso' muy contundentemente -, las cartas (o mejor: *epístolas*, para subrayar el carácter genérico, literario) son re-producciones literalmente *típicas* que, en lugar de expresar el pensamiento personal de un individuo, representan un *tipo* de pensar (de un grupo, la 'escuela'), un pensar calca-do sobre el proto-nombre del pensador arque-típico ('fundador', 'padre', 'sabio', 'salvador' etc.). El género epistolar sería, lo mismo que las estatuas, un medio eficaz de reclutamiento entre las comunidades epicúreas, - lo que no excluye la posibilidad de que el escritor arquetípico haya, de hecho, escrito unas cartas (que funcionarían como modelos para el género posterior); el autor del libro menciona, de hecho, un fragmento de una carta, fechada para 290, que reproducía un diálogo entre Asclepio y Epicuro (y conllevaría la asimilación de los dos en la escultura).<sup>9</sup> No es sorprendente en este contexto que, como sugiere nuestro autor,<sup>10</sup> la *Carta a Idomeneo*, si es que fue la 'última palabra', haya servido de modelo para representar, mediante el muy simbólico rollo de papiro que la estatua

<sup>6</sup> Diogenes Laertius, *Lives of the Eminent Philosophers*, trad. R. D. Hicks, vol. II, 1970, p. 559.

<sup>7</sup> Epicuro, *Opere*, ed. Graziano Arrighetti,, Roma 1960, p. 13 (El pasaje correspondiente de Diógenes debería ser el X 28).

<sup>8</sup> Bernard Frischer, *The Sculpted Word. Epicureanism and Philosophical Recruitment in Ancient Greece*, Berkeley / Los Angeles / London 1982.

<sup>9</sup> Ibidem, pp. 237-240.

<sup>10</sup> Ibidem, p. 236 /237. Sobre el efecto terapéutico de esta (y otras) *Carta(s)*, véase también Martha Nussbaum, *The Therapy of Desire. Theory and Practice in Hellenistic Ethics*, Princeton 1994, p. 111.

tiene en su derecha, el *tipo* de 'el filósofo' como escritor ('el sabio' en tanto que 'el escribidor'), sirviendo dicha *epístola* como remedio - en tanto que 'placer del recuerdo de conversaciones pasadas' - contra dolores físicos. (Dicho en paréntesis: Lisipo - el más probable escultor en cuestión - no solamente habría entonces esculpido una estatua de Kairos - esto lo sabemos -, sino también la de un Epi-kouros que, por casualidad, era también muy *epi-kairos*).

Sea como sea, dejemos claro que - como enfatizaba ya Olof Gigon<sup>11</sup> - no deberíamos esperar de un biógrafo-historiador como Diógenes el tipo de 'objetividad' que cultiva la historiografía moderna; ni siquiera el *sine ira et studio* de los antiguos, ya que él re-actualiza para su época - casi cinco siglos después de Epicuro - lo que sus fuentes le proporcionaban sobre una 'vida' y 'doctrina' pasada(s). El hecho es que nuestro historiador bio / doxográfico reproduce en sus eulogías un total de treinta y un cartas (y cita pasajes sueltos de treinta y seis más) que, según los resultados de dos siglos de búsqueda, ha copiado de otros biógrafos y / o doxógrafos anteriores.<sup>12</sup>

En este contexto es más que interesante averiguar lo que hace tiempo ya pensó el joven Nietzsche sobre esas fuentes; a saber, que originalmente Diógenes era un poeta, más precisamente: un escritor de epigramas quien luego buscó material que podría evidenciar sus respectivas alabanzas; es decir: que Diógenes como historiador es totalmente desconfiable, ya que copia "soñolentemente" lo que le convenga. Así Nietzsche muestra, por ejemplo, que el pasaje controvertible que mencionamos arriba - X, 28; el de la presentación de las *Cartas* - y que Nietzsche tilda de "muy peligroso y seductor" - es una copia de unas aseveraciones de Diocles de Magnesia;<sup>13</sup> este autor sí era un seguidor de Epicuro, mientras que Diógenes - como lo demuestra el tono burlón de su epigrama sobre la muerte del maestro<sup>14</sup> - no lo era; es más: Diógenes

<sup>11</sup> Nos referimos a la primera página de un manuscrito que Olof Gigon nos dió en 1992, la primera y última vez que lo vimos, en Nizza; no sabemos si o dónde el trabajo con el título "Aristoteles und Epikur" se publicó.

<sup>12</sup> Véase Richard Hope, *The Book of Diogenes Laertius*, New York 1930, *passim*.

<sup>13</sup> Véase Friedrich Nietzsche, "Beiträge zur Quellenkunde und Kritik des Laertius Diogenes", en *Werke. Kritische Gesamtausgabe*, hrsg. Colli / Montinari, Berlin / New York, 1982, p. 199. - Las críticas a la interpretación de Nietzsche se encuentran en Hope, *op. cit.*, pp. 39-42.

<sup>14</sup> "Las últimas líneas del epigrama dicen (según la traducción de José Ortiz y Sanz): "Se metió en el caliente labro, sorbió un poco de mero, y detrás deste bebió las frías

usa en este pasaje "impune e imprudentemente" las mismas palabras de Diocles, sin darse cuenta de que con ellas reclama un 'juicio' (de una dama) opuesto a sus propios propósitos.<sup>15</sup> Si Nietzsche tuvo razón con su tesis de que toda la exposición laertiana de la doctrina de Epicuro se deriva de Diocles - y fue éste quien se propuso demostrar la "probidad" de la 'vida' de Epicuro a partir de sus 'opiniones y sentencias' - debemos concluir que también las *Cartas* - su transmisión o redacción - son oriundas de esta fuente (que con sus "Vidas de los filósofos" hasta le proporcionó a Diógenes el título de su obra).

Si la probabilidad de que tengamos ante nosotros las palabras del mismo Epicuro disminuye en la medida en que crece el número de las fuentes que Diógenes copia tan "soñolentemente", el intento de reconocer lo peculiar de la escritura de Epicuro parece condenado al fracaso. Verdad es que en la lista (concedidamente incompleta) de las obras de Epicuro que presenta Diógenes aparece como última la entrada "Cartas"; pero nada garantiza que las tres que tenemos pertenezcan a éstas (ni menos aún podemos estar seguros de que Diógenes las haya copiado bien). No existe aún - que sepamos - ningún estudio comparativo del *estilo* de las tres *Cartas*, pero sólo ese *desideratum* podría al menos hacer probable que detrás hay un escritor de cierta clase (aunque éste no sea quizás Epicuro mismo). De ahí que debamos estar contentos si con "escritura epicúrea" nos referimos literalmente a una *persona* (máscara) cuya autoría queda en suspenso; de todos modos, aún si 'Epicuro' fuera el autor de las *Cartas*, no deberíamos confundir esta persona literaria llamada 'autor' con un individuo cuyo nombre propio muy probablemente ni era 'Epicuro': las *Cartas* no son confesiones personales, sino representantes de un género ('productos de arte') que en forma ciertamente 'encodada' se dirigen a un muy determinado público lector que no era ya el de la Atenas del siglo de Aristóteles. Además, como lo muestra el ejemplo de la *Carta a Heródoto*, las *Cartas* deben haberle lle-

---

aguas de Leteo" (Diógenes Laercio, *Vidas, Opiniones y Sentencias de los ilustres filósofos*, Buenos Aires 1947, p. 623).

<sup>15</sup> Ibidem, pp. 9 / 90 ("De Laertii Diogenis fontibus"); el 'juicio' aludido concluye el anuncio del tipo de material que Diógenes - Diocles - pretende presentarle a una lectora docta para que ella pueda juzgar si él ha comprendido o no al *hombre* Epicuro (el pasaje en cuestión - el X 29 - parece más bien indicar que la persona aludida sepa juzgar bien sobre Epicuro mismo).

gado a Diocles / Diógenes provistas ya de escolios y notas marginales, - pruebas del trabajo editorial de los gramáticos alejandrinos.<sup>16</sup>

Esta situación lamentablemente no nos permite hacer algo análogo a lo que tan magistralmente realizó Charles Segal en el caso de Lucrecio cuyo estilo poético no es meramente “la miel que cubre el sabor amargo de la filosofía”,<sup>17</sup> sino un elemento esencial del argumento filosófico mismo, especialmente cuando un autor que ama la vida y adora el amor se ocupa del miedo de la muerte; si ahí se logra mostrar cómo la “poesía de la muerte y de la guerra” se integra en la “poesía de la vida y de la felicidad”, en el caso de las *Cartas* es menos prometedor tratar de analizar su estilo literario peculiar en relación con el mensaje puramente filosófico. Lectores sensibles a cierto tono demasiado optimista - frente al dolor y a la muerte - en Epicuro han llamado la atención, ya en la Antigüedad, acerca de una contradicción entre ese tono y la imposibilidad de realmente vivir y morir según una doctrina que no parece querer o poder confrontar toda la dureza del sufrimiento y de la angustia.<sup>18</sup> Salvo por la bella metáfora de “la ciudad sin murallas” que evoca nuestra falta de defensa frente al ataque devastador de la muerte, Epicuro no ha hecho concesiones estilísticas en este asunto (estas *epístolas* serán ejemplos del género del discurso *protréptico*, pero no del tipo de la *consolatio*).<sup>19</sup> La impresión predominante de que hay algo artificial en el tono ‘frío’ de Epicuro, especialmente en la *Carta a Meneceo*, hace surgir la sospecha de que también esa extraña ‘neutralidad desomatizada’ en la actitud de su autor tenga algo que ver con exigencias del género, y no con una supuesta falta de empatía por parte de un individuo que escribe a un amigo real en una situación real. Pero estos y otros imponderables mejor se resuelven yendo al texto mismo.

<sup>16</sup> Véase la nota correspondiente de Hicks, op.cit., p. 564.

<sup>17</sup> Charles Segal, *Lucretius on Death and Anxiety. Poetry and Philosophy in De rerum natura*, Princeton 1990, p. 4.

<sup>18</sup> Ibidem, pp. 13/14 (Segal menciona a Cicerón y Plutarco como críticos de Epicuro).

<sup>19</sup> Ibidem, p. 28 (texto griego de esta Sentencia Vaticana 31 en Long, Sedley, op.cit., vol. II, p. 54). Véase, además, todo el capítulo V dedicado por Segal a la interpretación de esta metafóricidad en Lucrecio; ibidem, pp. 94-114.

### (III) LA 'HORA' DE FILOSOFAR (1)

“L’instant philosophique” - así titula J. Bollack<sup>20</sup> la sección X 122 de Diógenes Laercio que forma lo que se considera generalmente como una invitación ‘protréptica’ - *adhortatio* la llama Gassendi - a la filosofía; en ella se presentaría lo que el comienzo de la próxima sección (X 123; según Bollack la conclusión sobre el ‘instante filosófico’; normalmente interpretada como anuncio de los puntos principales expuestos después en la *Carta a Meneceo*) llamará “los elementos del vivir bellamente” (“elements du bien-vivre” traduce el *bonvivant* Bollack; “elementa honesti vivendi” el moralista Gassendi).<sup>21</sup> El título escogido por Bollack constituye la consecuencia de su interpretación de “los bienes” que, como veremos, proporciona la filosofía y que el final de la *Carta* llamará “inmortales”, es decir: independientes de la temporalidad: la ‘hora’ en cuestión sería equivalente de una ‘plenitud del instante’ en la que la vida vivida se condensa y frente a la cual ni la anterioridad, ni la posterioridad tienen importancia.<sup>22</sup> Si estas instancias temporales (el ‘antes’ y ‘después’) se interpretan llanamente en relación con las edades de la vida (juventud; vejez) o más marcadamente como indicaciones de demasía (“demasiado temprano”; ‘demasiado tarde’), en ambos casos tendríamos que ver - respecto del ‘instante’ en cuestión - con un tipo de ‘hora’ que es la justa<sup>23</sup> (sea ella la edad justa o algún momento justo dentro de ésta); y estrictamente hablando, sólo la última ‘hora’ podría cumplir con el requisito de la plenitud (de la vida vivida), y esto solamente en cuanto anticipada (pre-recordada). Si seguimos, para ilustrar el carácter ‘temporeramente atemporal’ de esta ‘hora’, ‘la pauta del muro’ de nuestro amigo, podríamos entenderla como el ‘día’ - “beato y supremo” lo llama Gassendi, al traducir la *Carta a Idomeneo*<sup>24</sup> - en el cual nos encontra-

<sup>20</sup> *La pensée du plaisir. Epicure: textes moraux, commentaires*. Paris 1975, p. 59.

<sup>21</sup> Petri Gassendi *Animadversiones in Librum Decimum Diogenis Laertiae*, Lyon 1649 (repr. New York / London 1987) p. 82.

<sup>22</sup> Bollack, op. cit. p. 89.

<sup>23</sup> Bollack no saca esta conclusión kairosófica; pero nuestro amigo (aunque haya escrito “en contraste con Bollack”; art.cit. p., nota 1) encontraría en ella una confirmación de su hipótesis de que el bien morir consiste en la posesión de nuestro tiempo completo, pues él mismo afirma kairosóficamente (ibidem, p. 18) que podemos hacer del momento-límite de nuestro tiempo vivido un “momento privilegiado” de “recolección final”.

<sup>24</sup> Op. cit., p. 1 (referencia a “animi laetitia” causada por “memoria rationum inventorumque nostrorum”).

mos con nosotros mismos frente al muro de la muerte cuya pared es un espejo en el que se refleja nuestra vida vivida.

¿Cuál habrá sido la ocasión particular de esta *Carta* que empieza con el saludo a un tal Meneceo? Contrario a la *Carta a Idomeneo* cuyo significado de ultimidad el mismo Diógenes subrayó al usar en su presentación el mismo verbo que usa Epicuro - el metafórico "terminar" -, en el caso de Meneceo no sabemos ni quién era, ni cuál circunstancia lo hizo ser el destinatario de la más famosa de las *Cartas*. Seguramente era un miembro de la comunidad y quizás sea lícito hablar de un joven discípulo que por alguna razón mereció recibir del maestro las exhortaciones que el sabio dirige a una persona que está empezando y debe aún 'poner en práctica' (varias veces la *Carta* insistirá en ello) las enseñanzas que ha escuchado (y ahora lee). La alocución a Meneceo va entonces un poco más lejos que un mero saludo del tipo ¡Salud! o ¡Gozarse!; - se trata de una expresión de amistad. Respecto de ella es pertinente citar a nuestro propio amigo:<sup>25</sup>

Importa destacar aquí que la apología del placer va unida a la de la *philia*, voz que se traduce por 'amistad', pero a la que prefiero dar su sentido fuerte de 'amor'. El placer aparece, pues, como un principio comunitario y la *philia* como un erotismo fraternal.

Recordemos que esta descomunal *philia* comunitaria era en Empédocles una diosa cosmogónica; no debe asombrarnos, entonces, que entre los epicúreos aparezca también personificada<sup>26</sup> como la garante de una vida bienaventurada que sólo brinda la convivencia filosófica; y es en su espíritu (no 'des-erotizado') que debemos abordar la lectura de la parte introductoria de la *Carta a Meneceo*: lo que ahí se escriba acerca de la 'hora' de filosofar se refiere únicamente a las diferentes generaciones de miembros de esa comunidad.

La exhortación misma en cuyo centro figurará la palabra griega 'hora' consiste de seis frases: la primera introduce las dos edades extremas; la segunda cita dos adjetivos negativos derivados de 'hora'; la tercera presenta cuatro veces la palabra misma; la cuarta - la más complicada - evoca la dialéctica de las 'horas' en relación con los tiempos; la quinta saca la conclusión teórica sobre la filosofía como búsqueda de la felicidad; la sexta amonesta a la puesta en práctica de la misma.

<sup>25</sup> José Echeverría, "Contemporaneidad de Epicuro", en (ed) L. Schajowicz, *La encrucijada del hombre contemporáneo*, Río Piedras 1977, p. 279.

<sup>26</sup> Véase la sentencia 52 (Bollack, op.cit. pp. 510s.) sobre el 'culto' de *Philia*.

Quizás convenga en ese momento - antes de analizar el pasaje horomórfico - informarnos previamente sobre la palabra-clave, - *hora*; solo su variante latina significaba ya lo que aún hoy significa el término, y esto probablemente a partir de la época en que también se usaba como sinónimo de lo que mide el tiempo: el reloj (*horo-logion*; el astrónomo Hiparco parece haber usado *hora* ya en el sentido más exacto o 'puntual'; a partir de ahí también el uso astrológico de *horo-skopia*).

Originalmente, es decir: etimológicamente, la palabra (que sobrevive en inglés y alemán como 'year' / 'Jahr') se deriva de la raíz indoeuropea \*ie-ro / ei = 'caminar' (ligado al curso del sol) y significa cualquier período de tiempo, - sea del día, del año, o de la vida - determinado por ritmos, ciclos o cursos naturales. Más específicamente, recibe luego el sentido de 'tiempo de florecimiento o madurez', es decir: un tiempo especialmente favorecido por clima (temperatura), buen tiempo, temporada de culminación (ésta última se llama también *akme*; *akmaios* equivale luego a *horaios* o *kairios* en relación con 'apogeo' (floruit); de ahí *akmazo* = 'culminar'). Así se ha unido al aspecto inicial de lo que regularmente vuelve el de consumación, belleza (adorno), perfección, - un aspecto festivo que se refleja en el hecho de que ciertos epítetos de Apolón o Demeter expresan esta acepción religiosa. De ahí al significado más general de 'tiempo favorable' ('propicio'; 'oportuno' etc.) la transición es fácil, y desde Homero ya encontramos 'hora' en este sentido propiamente kairomórfico; los diccionarios enumeran cinco diferentes formas adverbiales para decir 'a tiempo' por medio de *hora*, y hay cuatro adjetivos correspondientes. Los adjetivos negativos - a usarse por Epicuro en nuestro pasaje - indican lo intempestivo o prematuro (*a-horos*; también lo deforme y lo ilícito; y *aboroi* = los prematuramente muertos), o lo atrasado y anacrónico (*par-horos*). Mitológicamente visto las (tres) *Horas* son originalmente personificaciones de las estaciones (como los *kairoi*), luego aspectos de la justeza / justicia (*Eunomia*, *Dike*, *Eirene*); ¿no será posible que son ellas las que bailan en el coro junto a *Philia* en la celebración que menciona la sentencia 52? En resumen, *hora* significaba (a) lo que vuelve regularmente, lo ordenado; (b) lo que florece, lo bello; (c) lo que ocurre en el tiempo justo, lo oportuno.<sup>27</sup>

<sup>27</sup> Véase Manfred Kerkhoff, "Zum antiken Begriff des Kairos", *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Band 27, Heft 2, 1973, pp. 257s. (ahí más indicaciones sobre usos mencionados por los diccionarios pertinentes). El equivalente latino es, por ejemplo en Lucrecio, *aetas*, o simplemente - como en Gassendi - *tempus* (este *tempus* es original-

#### (IV) LA HORA DE FILOSOFAR (2)

Veamos entonces una por una las seis frases de nuestra horosofía:

(1) "Que nadie, porque es joven, postergue el filosofar, ni cuando viejo, se canse de hacerlo".<sup>28</sup>

De acuerdo con la interpretación corriente, esta primera frase declararía - en contra de otra postura al respecto - que hay que filosofar a lo largo de toda nuestra vida; pero entonces llegaríamos a una extraña devaluación del carácter kairótico de la 'hora' en cuestión, pues si el momento justo para filosofar se diera siempre, no quedaría ya ningún tiempo privilegiado. ¿Realmente se está diciendo que, digamos, como (o por ser aún demasiado) jóvenes no pospongamos el aprendizaje de la filosofía, y que como (o por ser ya demasiado) viejos no quedemos exhaustos de su enseñanza? ¿Qué significan aquí 'joven' y 'viejo', diferentes edades de la misma persona o diferentes tipos de personas (*iuvenis* y *senex* tiene Gassendi)?<sup>29</sup>

Al respecto, nuestro amigo con razón hace a Meneceo preguntar: "¿Tiene algo que ver el filosofar con la edad?"; y el maestro contesta, neutralizando el aspecto 'edad': "El joven es ya viejo en relación con otro más joven que él y el viejo es aún joven en relación a otro que lo supere en años."<sup>30</sup> Esta ingeniosa respuesta - en la que resuena la reminiscencia de un famoso pasaje del *Parménides* platónico - le quita a los términos su carácter absoluto (y en griego *neos*, por ejemplo, no se limita a la edad de, digamos, *meirakion* = "mozalbete", el término usado al final de la *Carta a Idomeneo*, sino se usa en sentido comparativo como aplicable a todas las edades, significando también "recién" o "nuevo"). En un sentido igualmente neutralizante, Bollack comenta<sup>31</sup> que "todos poseen a la vez juventud y vejez (no sucesivamente)", en el sentido de que coexisten las dos razones que podrían impedir que se filosofe 'en todo momento', el demorarse en el 'aún no' (el dejarlo para 'mañana', *procrastinatio*) y el fatigarse con un 'ya no' (el despacharlo todo con un "ya me cansé de

---

mente - como se ve en derivaciones como *temperare* etc. - una de las traducciones de *kairos*, no de *cronos*.

<sup>28</sup> Echeverría, art. cit., p. 271.

<sup>29</sup> Op.cit., vol. I, p. 82.

<sup>30</sup> Echeverría, *Aprender a filosofar preguntando con Platón, Epicuro, Descartes*, p. 88.

<sup>31</sup> Op. cit., p. 87 (1).

eso”); así el momento justo del filosofar queda protegido contra toda distracción, cuando sea. Naturalmente nada de eso excluye que Epicuro esté (y vaya a seguir) hablando de ‘jóvenes’ y viejos’.

Pero ya es hora de fijarnos en cómo lo hace; pues hay una construcción de paralelismos y contrastes cuyo entrelazo es casi artístico (aquí no se está improvisando) y que de por sí lleva un mensaje (para el que esté ‘sintonizado’ con tal finesse, claro está; la traducción no puede reproducirla adecuadamente):

|    |                   |               |             |              |
|----|-------------------|---------------|-------------|--------------|
| ni | joven alguien     | siendo        | haga futuro | el filosofar |
| ni | anciano (alguien) | llegado a ser | se fatigue  | al filosofar |

Agreguemos de una vez la próxima frase (2):

ni sin edad

pues nadie es hacia lo para el alma sanante

ni fuera de edad

y se ve hasta ópticamente cómo el filosofar se equipara con la terapia del alma, cómo ‘lo sanante’ contrasta con el postergar y fatigarse; y, sobre todo, cómo el ‘es’ neutraliza tanto el ‘siendo’ como el ‘llegado a ser’, eliminando a la vez las diferencias fisiológicas de ‘joven - sin edad’ y ‘anciano - fuera de edad’. Los términos que niegan la justa edad constituyen, el primero (*a-horos*) una privación, el segundo una exclusión o anormalidad (*par-horos*). El filosofar en cuanto curación del alma es el justo medio entre estos extremos, la ‘hora’ del ‘pensar que se afirma’ (Bollack)<sup>32</sup>, y niega tanto la presunta anterioridad del ‘sin edad’ como la presunta posterioridad del ‘fuera de edad’: nunca nadie es, respecto de ella - la filosofía - desprovisto (aún) o marginado (ya).

Gassendi,<sup>33</sup> citando a Cicerón, Horacio y Séneca, se extiende mucho sobre la sabiduría como *sanitas* y *contemperatio animi* (con los paralelismos de *sapiens / insipiens* con *sanus / insanus* y con *tranquillitas / amentia*), para luego citar la Sentencia 54 (“No se debe aparentar filosofar, sino filosofar de veras; pues no tenemos necesidad de la aparien-

<sup>32</sup> Op. cit., p. 87.

<sup>33</sup> Op. cit., vol. III, p. 1239.

cia de la salud, sino de la verdadera”) que, a su vez, va bien con la amonestación a Pítocles de no filosofar para ostentar (buscar fama), sino para encontrar la tranquilidad que nos ayuda a vivir bien. En lo que se refiere al tiempo justo de filosofar - nadie es para ello ni inmaduro (*inmaturus*), ni marchitado (*vietus*) -, compara curiosamente la exhortación de Epicuro con la de la madre de Tales (que lo exhortaba a casarse) quien primero había alegado (en contra del matrimonio) que *tempus nondum esse*, y luego que *tempus amplius non esse* - lo que bajo la suposición (algo cuestionable) de ‘matrimonio = felicidad’ resulta ser un absurdo.

Pero con esto ya hemos entrado en la próxima frase cuya estructura es, de nuevo, la de una simetría bien pensada; es decir: un paralelismo riguroso de alternativas dobles<sup>34</sup> que preparan - en dos discursos absurdos - la identificación de filosofía y felicidad mediante, precisamente, “la hora” de ambas (3):

pero

quien dice

o no haber llegado aún o haber pasado (ya)

la hora de filosofar

(es) semejante a

quien dice

o no estar presente (aún) o no estar ya

la hora de la felicidad

Con mucha razón, creemos, Bollack cita, para apoyar su interpretación de la hora (como presente o presencia, negando pasado y futuro) la *Sentencia 27* que también vincula filosofía y felicidad:<sup>35</sup>

<sup>34</sup> Bollack, op. cit. pp. 88, indica los detalles.

<sup>35</sup> Op. cit., p. 457 (Es muy pertinente ese comentario: “Ainsi la métaphore du fruit illustre-t-elle par l’antiphrase: si, dans les pratiques, le résultat différé dépend d’une période d’attente, qui a son modèle dans le rythme des saisons, la philosophie, qui vit de l’instant, se passe de maturation”; ibidem).

Mientras que en todas las actividades, el fruto llega con dificultad una vez que el término se alcanza, en filosofía lo agradable llega junto al conocimiento. El goce, en efecto, no viene precisamente después del aprendizaje, sino el aprendizaje y el goce se dan a la vez.

Esa coincidencia kairótica del placer y del conocer / aprender en el instante muy determinado que es llamado "la hora" es también reconocida por Gassendi cuando, en su *Syntagma*, comenta:<sup>36</sup>

Philosophandum item quam primum, neque in crastinum differendum; quoniam hodie quoque beate vivere interest; & hoc mali habet stultitia, quod semper vivere incipit, destinatve incipere, numquam tamen interim vivit.

La indiferencia de la edad para la práctica de la filosofía se extiende para Bollack también a 'la hora de la muerte'; pues vivir bien y morir bien consisten, según él, en "la condensación de la sensación presente";<sup>37</sup> claramente, la cantidad de tiempo (vivido) no importa donde se trata de intensidad comprimida (y por eso, en esta tercera frase, el término 'hora' no se traduce, como en la segunda, por edad). Por la misma razón, si la filosofía no es "un viático de la senectud",<sup>38</sup> sino kairosología, y si 'la hora de filosofar' es, cada vez, hoy (el *hodie* de Gassendi), "el ejercicio de la sabiduría corresponde a una tendencia constitutiva que trasciende las divisiones temporales de la vida".<sup>39</sup>

### (V) LA HORA DE FILOSOFAR (3)

So both young and old must philosophize - the young man so that as he ages he can be made young by his goods, through his thankfulness for things past, the old man so that he can be at once young and aged, through his fearlessness towards things future.

Esta traducción más reciente<sup>40</sup> de la cuarta frase de la *Exhortación* que estamos estudiando se destaca como la única - que sepamos - en la que los términos decisivos ('the young man' / 'the old man'; términos que, por lo demás, no tienen ningún equivalente en el original griego)

<sup>36</sup> Op. cit., Vol. II: Appendix altera quae est Philosophiae Epicuri Syntagma, p. CCVIII.

<sup>37</sup> Op. cit., p. 54.

<sup>38</sup> Gassendi, Op. cit., vol. III, p. 1241.

<sup>39</sup> Bollack, Op. cit., p. 53.

<sup>40</sup> Long / Sedley, Op. cit., vol. I, p. 154s.

aparecen en una secuencia opuesta a la establecida en las otras traducciones; pues normalmente se atribuye al viejo lo que aquí se dice del joven, y al revés. Lamentablemente no se presenta ninguna justificación de la traducción que va en contra de todas las anteriores, a pesar de que ella parece ser bien pensada. Veamos entonces cuál es el problema (para poder así al menos adivinar cuál puede haber sido la intención de dicha traducción).

El problema se presenta al comienzo de la segunda parte de la cláusula; pues no hay dudas sobre la amonestación inicial en la que se recogen, para 'joven' y 'viejo', los mismos términos de la primera frase (*neos* y *geron*). Como ya mencionado arriba, en el original no están identificados los sujetos de los que se predica la paradójica simultaneidad de juventud y vejez: sólo hay esta pareja de pronombres que lo más neutralmente posible se traduciría con "el uno... el otro"; porque al traducirla con "éste....aquél", ya tenemos una decisión hermeneútica hecha, - la que la mayoría prefiere; pues entonces "éste" debe referirse al sustantivo que inmediatamente precede (*geron*; viejo), mientras que "aquél" se referiría a "joven", estableciéndose el siguiente paralelismo estructural (omitiendo aún las razones justificatorias):

el joven; (c) aquél para que joven a la vez y anciano sea

(a) filosofar debe

el viejo; (b) éste para que envejeciendo se rejuvenezca

En la traducción divergente, *b* y *c* se colocarían en forma invertida; y hasta aquí tal inversión es todavía plausible porque ambas partes de la cláusula afirman la misma unión de los opuestos (pero una vez tomados en sentido literal / fisiológico, otra vez en sentido metafórico / espiritual: el joven, anticipando su vejez, madura; el viejo recordando su juventud, reflorece). Como razones justificatorias de esta extraña confusión de edades o tiempos se presentan:

(c) por la afobia de lo(s) venidero(s)

(en bienes)

(b) por la gracia de lo(s) pasado(s)

¿Quién se caracteriza más por la 'falta de miedo ante lo venidero', el joven o el viejo? ¿Y quién le debe 'bienes' al 'favor' - (también: 'agradecimiento'; quizás: 'recuerdo grato', aunque 'recuerdo' no está en el texto) - de lo pasado, el viejo rejuvenecido o el joven pre-maduro? En la traducción al inglés, la citada no-fobia se atribuye al viejo (imaginado como 'joven') - probablemente porque como sabio, no teme la muerte -, y el favor / agradecimiento de / por lo pasado al joven (imaginado como 'viejo'); la lectura más corriente opone la temeridad juvenil (con el futuro abierto) al recuerdo agradecido (con el pasado abierto), implicando que la falta de miedo ante lo futuro caracteriza más al joven, mientras que el recuerdo agradecido pertenecería al viejo. Pero mientras que el joven, por la ley de la vida, sí envejecerá de verdad, el viejo no 'reflorece' sino metafóricamente; la ley de la vida, no obstante, puede invertirse espiritualmente, y entonces tenemos jóvenes madurados en espera impávida de los bienes venideros, y viejos rejuvenecidos por el 'encanto' (*charis*) de los bienes ya hechos realidad.

En fin, ese texto da la impresión de una ambigüedad intencional, y entonces las dos lecturas son posibles; y cuando la indecisión amenaza con un paro hermeneúutico, la 'solución' - la total intercambiabilidad de los términos lo sugiere - parecería estar del lado de la interpretación de Bollack: para el filosofar (y la felicidad), el tener ésta u otra edad es indiferente; pues siendo 'inmortales' (= atemporales) los 'bienes' que la vida filosófica proporciona, lo que cuenta es 'filosofar de verdad', y , esto quiere decir: a-hora. ¿No es éste el mensaje?

No para Gassendi; largamente - citando largamente a Séneca ya que "apud Senecam Epicuri vox est" - comenta<sup>41</sup> sobre qué exactamente Epicuro aconseja a los jóvenes, por un lado, y a los viejos por el otro, desarrollando admirablemente la dialéctica de vejez rejuvenecida y juventud madurada. Al final, para él, el mensaje es, en lo esencial, una condena de la *procrastinatio* ("Denique exhortario eo tendit, ut procrastinatio fugiatur"), y para evidenciar este mensaje cita un pasaje interesante (*Adv. Colotem* 16) donde se habla del hecho de que nacemos una sola vez; del final del tiempo de la vida (*aion*; *aetas*); de la falta de señorío sobre el mañana; y de la posposición del *kairos*. Lamentablemente la traducción de Gassendi es en este caso - tan importante para él que la repetirá en el *Syntagma* - demasiado libre (hasta agrega pasajes que no están en el original) para clarificar este aspecto del mensaje - probable-

<sup>41</sup> Op. cit., vol. III, p. 1241.

mente el "Qui non est hodie, cras minus aptus erit" de Horacio<sup>42</sup> - en forma más precisa. Tal parece que la mencionada postposición del *kairos* (siempre de hoy a mañana) causa nuestra falta de ocio y, de ahí, una muerte siempre prematura (por tantas pre-ocupaciones no se llega nunca a vivir el presente plenamente); ésta sería entonces aquella 'ausencia' de la felicidad que la cuarta frase de nuestra *Carta* opone a su presencia.

El hecho es que la quinta frase vuelve a la noción de presencia (*parusia*) que la tercera había afirmado en el contexto de la hora de filosofar y la aplica, como antes, a la felicidad, mejor dicho: a lo que produce la felicidad, el filosofar cuyo 'ejercicio' continuo (*melete*; un tipo de meditación de procedencia iniciática, empedocléa; según Bollack)<sup>43</sup> impide que se pierda de nuevo (o se tenga que buscar aún) esa eudaimonía que lo significa 'todo':

(5) Hay que practicar, entonces, lo que produce la felicidad, ya que con su presencia lo tenemos todo, mientras que en su ausencia hacemos todo para obtenerla.

Y si se agrega aquí de una vez lo esencial de la sexta frase - ya que ésta usará los mismos verbos que la quinta: el ejercitarse y el practicar - se reconfirmaría el tono insistente de la amonestación que pretende presentar 'los elementos de vivir bellamente' que el escritor de la *Carta* dice estar tan continuamente (*synechos*) anunciando como espera que se sigan practicando en el futuro. Hay un lazo semántico entre el 'tener' / 'obtener' de la frase citada y este *synechos* de la declaración de los 'elementos'; y es que solo en la práctica misma se reconoce el carácter 'elemental' de lo antes declarado (de la felicidad que continuamente - en cada 'ahora' - se reconfirma). El final de la *Carta*<sup>44</sup> repetirá esta recomendación de la práctica continua ("día y noche": en la vigilia conscientemente, en el sueño inconscientemente), ya que garantiza aquella imperturbabilidad que asemeja el ser humano al dios (porque ambos comparten unos 'bienes inmortales').

Si la filosofía, según la perspectiva expuesta, no tiene edad alguna, esta concepción epicúrea coincidiría con la de Platón; pues mientras que Calicles ridiculizaba al viejo Sócrates por ser un niño inmaduro - la filosofía siendo para el sofista un asunto de la juventud -; y mientras que para Aristóteles la sabiduría era el ya citado 'viático de la senectud'; para

<sup>42</sup> Citado ibidem, p. 1242.

<sup>43</sup> Op. cit., p. 90.

<sup>44</sup> Para los detalles, véase Bollack, Op. cit., pp. 140-143.

Platón (según, sobre todo, el *Teeteto*), el alma del filósofo filosofa siempre, hasta antes de nacer y después de morir.<sup>45</sup> Pero el joven, alegaba también Epicuro, no puede ser feliz porque, a pesar de su *akme* física, no posee un pensar propio y se deja llevar por la suerte (*Sentencia 17*), así que la suya no sería la edad apta para filosofar.<sup>46</sup>

Aquí empezaría entonces lo que, después de las revueltas del 68, el círculo de Jacques Derrida ha combatido como el 'mito de la madurez' defendido por el estado - y por filósofos del estado como Hegel<sup>47</sup> - un estado sumergido en el 'miedo a la filosofía' (puesta en manos de los jóvenes 'inmaduros'). Nietzsche, por el otro lado, felicitó a los griegos por haber empezado a filosofar, no en su decadencia, sino durante su florecimiento presocrático, en la llamada 'época trágica'. Ante esa controversia de opiniones, una sola cosa parece ser clara: el filosofar no es el mismo en la juventud ('genial') y en la vejez ('sabia'); de manera que habrá también diferentes tipos de 'horas de filosofar'; pero al fin y al cabo, Epicuro sigue teniendo razón: el *kairos* del filosofar es siempre el de 'ahora mismo'.

## (VI) LA HORA DE TEMPORALIZAR

Si aceptamos como resultado de nuestra interpretación del 'prefacio' de la *Carta a Meneceo* que las divisiones temporales de la vida no son importantes cuando se trata de 'la hora de filosofar', no puede deprimirnos demasiado la doctrina epicúrea de la irrealidad del tiempo que en su momento habíamos movilizado contra la teoría de nuestro amigo de que la posesión final de tiempo completo de la vida coronaría el bien morir; pues algo objetivamente no existente no puede ser nunca 'posesión' nuestra. Escribimos entonces<sup>48</sup> que la 'salvación' del tiempo vivido (el llamado tiempo 'para nosotros'; *pros hemas*) frente a otro tipo de tiempo (el de la naturaleza; es decir: de los átomos de los que se componen nuestros cuerpos) es inaceptable; pues si ya éste último es declarado ser

<sup>45</sup> Véase Sarah Kofman "Philosophie terminée, philosophie interminable", en (ed) GREPH, *Qui a peur de la philosophie?*, Paris 1977, pp. 15-37.

<sup>46</sup> Véase Bollack, Op. cit., pp. 441- 444 ("Les deux ages ne sont pas superposables ni s'anulent dans une 'félicité' commune et indifférencie").

<sup>47</sup> Op. cit. (GREPH), pp. 55-110 ("Hegel au lycée"; Jacques Derrida, "L'age de Hegel").

<sup>48</sup> Kerkhoff, "La pauta del muro.", *Diálogos* 69, 1997, pp. 3-96 (especialmente p. 89 ss.).

una mera adición nuestra a ciertos atributos (movimiento / reposo) de dichos cuerpos, menos todavía un tiempo ya rebajado al status de ser sólo 'para nosotros' puede reclamar existencia objetiva; es más: entre los tiempos, el pasado es aquella 'parte' que aún más definitivamente no es (ya); digamos que la apariencia de su 'posesión' (en la memoria) es una ilusión, como lo sería entonces también la 'alegría' sentida por el 'recuerdo de conversaciones pasadas'. Hay que rendirse, por más chocante que sea, ante la 'evidencia' reclamada para esta teoría física (devastadora para la ética): frente al espacio (vacío) que sí existe en la física atomista, el tiempo, a pesar de ser algo tan 'evidente', es una abstracción añadida por nosotros a datos empíricos 'por analogía' (no mediante una 'prenoción');<sup>49</sup> escuchemos cómo Sexto Empírico resume el asunto:<sup>50</sup>

Epicuro dice, según la interpretación de Demetrio, que el tiempo es un accidente de accidentes, uno que acompaña los días, las noches, las horas... 'Día' y 'noche', digo, son accidentes del aire circundante: 'día' se llama su atributo a causa de su iluminación por el sol, mientras que 'noche' se da a causa de la privación de dicha iluminación. Y la hora, siendo una parte, sea del día, sea de la noche, es también un accidente del aire, lo mismo que día y noche. Y coextensivo con 'día' y 'noche' es 'tiempo', y esta es la razón de por qué un día o una noche se llaman 'largo' o 'breve': pasamos por el tiempo que es su atributo.

¡Así que nuestra tan celebrada hora se reduce a ser un accidente (*symptoma*) del aire circundante (*periechontos aeros*) en iluminación (*photismos*)!<sup>51</sup> Y como si esto no bastara, el texto agrega<sup>52</sup> que también nuestros sentimientos (de placer o dolor) son meros accidentes (¡y 'no atemporales' encima!) de esta sustancia a tomar que llamamos *soma*. Y que ese algo 'incorpóreo' (*asomaton*) llamado 'tiempo', mero concomitante del movimiento del sol, es de hecho algo inexistente, lo confirma aún más Lucrecio<sup>53</sup> cuando niega que eventos del pasado - como el rapto de Helena - sean hechos *per se* (*non... per se constare neque esse*);

<sup>49</sup> Véase Long / Sedley, Op. cit., vol. 1, p. 37.

<sup>50</sup> Ibidem, p. 35.

<sup>51</sup> Ibidem, vol. 2, p. 29 (texto griego).

<sup>52</sup> Ibidem, vol. 1, p. 35; vol. 2, p. 29 (*symptomata ouk akhrona*).

<sup>53</sup> Ibidem, vol. 1, p. 33; vol. 2 p. 26 (los autores indican que la exposición de Lucrecio implica una modificación de la doctrina de Epicuro: éste no diría llanamente que el tiempo no existe; pero Epicuro, al combatir una refutación de la doctrina más matizada de su maestro, llega a decir que "tempus item per se non est").

no es sino nuestra percepción (*sensus*) la que asocia (por analogía) el carácter pasado (*transactum quid sit in aevo*) de los eventos con los lugares y cuerpos (*eventa corporis atque loci*) que causaron dichos hechos (*res gestae*).

Pero ¿realmente Epicuro mismo ha defendido esta extraña teoría; no lo habrán malentendido? Olvidándonos por el momento de lo precario de hablar de "Epicuro mismo", - preguntémonos de nuevo, qué es lo que al respecto ha escrito - y, sobre todo, *cómo* lo ha escrito - en esa densa recapitulación (de los treinta y siete libros *Sobre la naturaleza*) que constituye la *Carta a Heródoto*.

Pero, antes de creer - por ser dicha *Carta* concedidamente un mero resumen (*epitome* pequeña) - que de hecho podremos entender a Epicuro, recordemos que, según la *Sentencia 29*, él prefirió, precisamente como filósofo de la naturaleza (*physiologos*), "expresarme oscuramente" y "no ser entendido por nadie", a "asentir a las opiniones recibidas" para así "recibir el elogio que tan profusamente sale de la boca de la mayoría";<sup>54</sup> más allá del esoterismo absoluto y del discurso convencional, su escritura 'fisiológica' se ubicaría entonces en un terreno estilístico distinto del de la popularidad que probablemente sí pudo esperarse *in ethicis*.

No es sino 'sintomático' que Epicuro, justo cuando - en el contexto de una distinción entre los 'accidentes' permanentes y los 'incidentes' pasajeros de un cuerpo - empieza a escribir sobre el tema *khronos*, rechace, por un lado, el uso de neologismos, pero tampoco confíe, por el otro lado, en las acepciones depositadas en la *doxa*. No será, entonces, tampoco una casualidad que precisamente esta *Carta* empiece con unas consideraciones introductorias sobre escritura y lectura (de cartas y / o libros); ni que luego insista en la importancia de saber del significado de las voces; - pero dejemos este aspecto para más tarde y vayamos directamente al grano de la cuestión literalmente sintomática del tiempo, a este párrafo 72 que Bollack titulaba "La incidencia del tiempo"<sup>55</sup> (y lo citamos omitiendo las consideraciones lingüísticas mencionadas):

Ahora bien, otro punto que hay que considerar con intensiva atención a éste: Respecto del tiempo, no deberíamos investigarlo de la misma manera que los otros asuntos, a saber: cuando tenemos un objeto que se asocia con unas prenociones familiares. Aquí, por el contrario, debemos captar por analogía esa evidencia que nos hace hablar de un determi-

<sup>54</sup> Ibidem, vol. 1, p. 155; vol. 2, p. 160.

<sup>55</sup> J. Bollack, *La lettre d'Epicure*, Op. cit., p. 143S.

nado tiempo como 'mucho' o 'poco', porque la tenemos dentro de nosotros, en nuestra naturaleza. No debemos...; sino lo único que hay que elaborar es con qué asociamos este sentimiento personal y qué nos sirve a menudo de medida. Después de todo, para esa relación no hacen falta demostraciones adicionales, sino sólo una reflexión (empírica) que se fija en el hecho de que asociamos los días y las noches, y sus subdivisiones, junto a lo que afecta o no a las cosas, el movimiento y el reposo, - con un incidente particular ligado a estos factores, - ese mismo al cual nos referimos con el término 'tiempo'.

Si esta traducción es correcta,<sup>56</sup> tendríamos que concluir que el tiempo 'incide' sobre nuestra sensación de las cosas o hechos como un peculiar criterio de medida interna (o 'propia'; *idion* dice el texto), algo parecido a un 'sentido interno' de corte kantiano (sin su status de forma a priori de intuición, desde luego). Con razón, Bollack habla al respecto<sup>57</sup> del "carácter inmediato de la conciencia del tiempo" que acompaña, como "un hecho absolutamente individual", las impresiones sensoriales (y que en muchos casos puede medirse por comparación); por eso es que no debemos usar, en lugar de esta evidencia interna de los sentidos, unas nociones generales que preceden a la percepción.

Resulta, entonces, que nosotros temporalizamos los procesos que percibimos, midiendo su menor o mayor duración. La terminología usada por Epicuro es aquí tan aristotélica (*ousia* vs. *symbebekota*) - y expresamente insiste en seguir usando estos términos, en vez de crear unos nuevos, propios - como esta explicación del temporalizar llevado a cabo por el alma (¿existiría el tiempo sin el alma?, se había preguntado el estagirita). ¿Estaríamos tan equivocados si asumiéramos que Epicuro probablemente también habría suscrito la definición aristotélica del *kairos* (o de la hora, entendida ésta en sentido kairomórfico)? ¿Serían *kairos* / hora otra cosa que "el bien en la categoría del tiempo" (recordando que *kategoria* significa 'forma de predicación')? No lo sabremos con seguridad, claro está; pero no nos olvidemos del hecho de que en Demócrito - de quien Epicuro supo a través de su maestro Nausífanos - había toda una kairosología<sup>58</sup> ligada especialmente a la doctrina sobre la moderación de los deseos ("Placeres intempestivos producen disgusto", dice, por ejemplo, el fr. 71).

<sup>56</sup> Al lado de la traducción de Bollack hemos tomado en cuenta la de Long/Sedley, Op. cit., p. 4.

<sup>57</sup> Op. cit., p. 232.

<sup>58</sup> Vease Anna Kellesidou, "Kairos, akairía, epikairía chez Démocrite"

Pero no es necesario insistir demasiado en ese punto. Si el tiempo es algo que, literalmente, 'co-incide' (*sym-piptei* escribe Epicuro; y de ahí se deriva nuestro *symptoma*) con nuestro sentir (digamos: con nuestro 'ver la luna; y verla con gusto'), nada impide que 'la hora de filosofar', al coincidir con el tiempo llamado 'nocturno', sea oportuna. En otras palabras: ese co-incidir no carece de realidad, sólo por no constituir - como la luna - una sustancia, es decir: sin tomar en cuenta la reacción nuestra.

## (VII) LA HORA DE ESTUDIAR

Al distinguir, dentro de su propio *Corpus* de escritos, entre 'los más largos de los libros compuestos' (apuntes detallados) y los 'resúmenes' (como la *Carta* que empieza a escribir y que contiene los axiomas más generales), Epicuro menciona un *kairos* del estudio (para el caso de los que no pueden dedicarse a la interpretación precisa de los datos particulares de la naturaleza):<sup>59</sup>

He hecho un resumen del conjunto de la doctrina para que (ellos) suficientemente conserven en su memoria solamente las teorías más generales; y eso para que puedan, cada vez que sea oportuno, encontrar ayuda en las reglas capitales, en la medida que se adhieren al estudio de la naturaleza.

Lo que tradujimos como "cada vez que sea oportuno" es una versión más libre de la expresión literal "para todos y cada uno de los momentos oportunos" (*par'hekastous ton kairon*); Bollack traduce<sup>60</sup> "en cada caso decisivo" (en el sentido de "cuando uno se enfrenta a una situación particular, a un caso de decidir")<sup>61</sup>. Se trata de la situación en la que el recurrir a las reglas principales (*ta kyriotata*; literalmente: "lo más digno") puede ayudar en el estudio (*theoria*) de los fenómenos naturales; estas leyes fundamentales (como, por ejemplo, la primera: "de la nada no procede nada") cuya enumeración (y discusión) constituye el contenido de la *Carta*, deben memorizarlas aún los que ya se han dedicado al estudio de lo particular. Lo que el próximo párrafo (36) llama la "aprehensión capital" (*kyriotate epibole*) debe estar siempre disponible en la memoria para un uso rápido en el momento preciso; de ahí que en tal caso se necesiten unas fórmulas breves que en forma condensada expresan la regla

<sup>59</sup> *Carta a Heródoto* 35.

<sup>60</sup> Op. cit., p. 71.

<sup>61</sup> Ibidem, p. 169 (nota 4).

universal bajo la cual caen los aspectos particulares. A la reducción a lo elemental corresponde entonces la concisión lingüística, y ambos factores contribuyen, como afirma el párrafo siguiente (37), a “dar paz a la vida”, - siendo este resultado la instancia teleológica decisiva del *kairos* del estudio.

Y lo que hay que evitar para mantener esa paz (‘el mar en calma’ es la raíz metereológica) es, entre otras cosas, la confusión lingüística:<sup>62</sup>

Ante todo, Heródoto, hay que haber captado el significado de las voces para poder referirnos a él y distinguir entre las conjeturas, sean de investigación o de duda; de manera que no nos quede todo indistinto en explicaciones que llevan al infinito, o simplemente sonido vacío. Es, pues, absolutamente necesario que se perciba, en cada sonido, la idea primaria, y que ésta no tenga necesidad de una definición ulterior, si es que queremos tener a qué referir lo que, en cada conjetura, es objeto de investigación o de duda. Aunque se trate sólo de percepciones, - todo hay que guardarlo; así en general las aprehensiones presentes, - sea que se derivan del pensamiento o de otro criterio - y también las afecciones que ocurren, de manera que tengamos signos por medio de los cuales marcaremos lo esperado y lo que no es evidente.

Lo que libremente traducimos como “el significado de las voces”, es más literalmente “lo subyacente a los sonidos”, es decir: lo que (según el párrafo 76) la convención ha su-puesto, arbitrariamente, como el sentido asignado a las palabras, la correspondencia semiótico-semántica que ha llevado a la llamada ‘idea primaria’ (*proton ennoema*), o “la idea que se presenta primero, la idea obvia”;<sup>63</sup> se trata, en otras palabras, del efecto del ‘entiendo’ que se produce cuando a la aprehensión presente se agrega la afección interior (placer y dolor) y cuando a esta *impresión* se aplica la *expresión* pertinente (su signo; significante y significado). Como conjeturan nuestros especialistas,<sup>64</sup> “lo subyacente a las voces” no es sino lo que en otro contexto se llama ‘prenoción’, es decir: un concepto universal empíricamente formado.

¿Acaso se combate aquí, al defenderse tanto el mero sentido ‘natural’ de los términos, la polisemia de las palabras? Sería Epicuro un enemigo del uso de metáforas? Esto nos parece improbable; pues el uso, por ejemplo, del término “el (espacio) vacío” es, en comparación con, diga-

<sup>62</sup> *Carta a Heródoto* 37 / 38.

<sup>63</sup> Bollack, op. cit., p. 172 (38, nota 1).

<sup>64</sup> Long / Sedley, op.cit. vol. 1, p. 101.

mos, una olla 'vacía', un uso que va más allá del sentido 'natural', acercándose ya a lo metafórico.<sup>65</sup>

De todos modos, Epicuro está obviamente en contra de la discusión infinita de todas las acepciones posibles de un determinado término, y, como ya oímos, en contra también de los neologismos y usos esotéricos. Un fragmento 'kairótico' de *Sobre la naturaleza* lo confirma:<sup>66</sup>

Pero, ¿no será ese el momento de prolongar la discusión, citando estos casos? Justamente, Metrodoro; pues espero que, a partir de tus propias observaciones en el pasado, podrías citar muchos casos de cierta gente que toma las palabras en varios sentidos ridículos, de hecho, en cualquier sentido, excepto el de su significado lingüístico obvio, - mientras que nuestro propio uso no se burla de la convención lingüística, cambiándole los nombres a cosas evidentes.

Pero para nosotros, éste será el momento - *eukairon*, dice el texto<sup>67</sup> - de no prolongar esa discusión, citando otros casos - como, por ejemplo, el del "terminar" con el que empezamos este ensayo; pues una cosa es terminar (de escribir o leer) una carta, y muy otra es terminar de vivir sin poder contestarla.<sup>68</sup>

*Universidad de Puerto Rico, Recinto de Río Piedras*

---

<sup>65</sup> El ejemplo es de Long / Sedley, ibidem.

<sup>66</sup> Fr. XXVIII31.13.23-14.12; según Long / Sedley, Op. cit., p. 9 (pasaje E).

<sup>67</sup> Long / Sedley, Op. cit., vol. 2, p. 102.

<sup>68</sup> La primera parte de este ensayo-carta fue leída - como una especie de *postscriptum* a su vida - en un acto de conmemoración que, en enero de 1997, la Universidad de Chile celebró en Santiago en honor a José Echeverría.